

## ناخشنودی‌های مدرنیته از دیدگاه جامعه‌شناسان کلاسیک

سعید حاجی ناصری<sup>۱</sup>

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

سجاد احمدیان

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۶ - تاریخ تصویب: ۹۴/۹/۲۶)

### چکیده

مدرنیته همچون سیلابی خروشان همه وجوه زندگی انسان را با نیرویی مقاوم‌ناپذیر دگرگون کرده است. فراگیری، گریزناپذیری و تداوم تحولات مدرن موجب شده که بحث و نظر درباره جنبه‌های روشن و تاریک مدرنیته به قشری خاص در جامعه‌ای خاص محدود نشود و همواره و در هر جا موضوعیت داشته باشد. مدرنیته در هر مرحله از پیشروی‌اش، در کنار دستاوردهای خیره‌کننده‌اش، مسائلی را به وجود آورده است که برای انسان قدیم تصورناپذیر بود. این مسائل شگفتی‌برانگیز بزرگ‌ترین اندیشمندان هر عصر را به تأمل واداشته است. با توجه به پویایی‌های مدرنیته، بدیهی است که شکافی عظیم، ما را از مسائل انگیزش‌بخش اندیشمندان کلاسیک جدا می‌سازد. اما کلاسیک‌های جامعه‌شناسی اهمیت خود را در روزگار ما حفظ کرده‌اند، چراکه ما در یک چیز با آنها شریکیم: تحول بی‌وقفه و بحران‌های برخاسته از آن. در این مقاله نشان می‌دهیم که سه تن از جامعه‌شناسان کلاسیک بحران‌های عصر خود را در چه چیزی می‌دیدند و این مهم چگونه در روش‌شناسی آنها بازتاب یافته است.

### واژگان کلیدی

آلکسی دو توکویل، امیل دورکیم، بحران‌های مدرنیته، جباریت دلپذیر، عقلانیت صوری، فردگرایی  
عثان گسیخته، ماکس وبر.

### مقدمه

امروزه ما آنچنان با جامعه مدرن خو گرفته‌ایم که خیلی کم از رخداد‌های پیرامونمان حیرت‌زده می‌شویم. وجود مدرنیته را آنچنان بدیهی فرض می‌کنیم که گویی با پدیده‌ای ازلی-ابدی سروکار داریم تا اتفاقی بی‌همتا. این ازل‌انگاری، حساسیت ما را نسبت به تغییرات پیرامونمان، حتی ریشه‌ای‌ترین آنها، کم کرده است. برای اینکه «ظرفیت شگفت‌زده شدن از سیر حوادث» را که «توان پرسش از معنای جهان» وابسته به آن است (Weber, 1952: 207) یکسره از دست ندهیم، چاره‌ای جز مطالعه آثار کلاسیک‌های جامعه‌شناسی نداریم. این آثار به ما نشان می‌دهند که عصری که ما در آن دیده به جهان گشوده‌ایم، به آن عادت کرده‌ایم و قواعدش را طبیعی می‌دانیم، عمری دراز ندارد و روزگاری نه‌چندان دور موضوع پرسش‌های اساسی بوده است؛ این عصر زائیده کشاکشی نفس‌گیر با نظم سنتی است، کشاکشی که همچنان ادامه دارد. اما غنایی که در کار کلاسیک‌ها مشاهده می‌شود، از یک طرف و تفسیرهای گوناگونی که از آثارشان به‌عمل آمده است از طرف دیگر، ارائه تصویری جامع و همه‌جانبه از اندیشه آنها را به کاری بس دشوار، اگر نگوئیم محال، بدل کرده است. نمی‌توان بخشی از نظرهای این اندیشمندان را برجسته کرد، مگر با هزینه کم‌رنگ کردن و گاه چشم‌پوشی از بخشی دیگر از نظرهای آنها. اندیشه جامعه‌شناسان کلاسیک عرصه تلاقی مضامین مختلف است و گزینش یکی از این مضامین به‌عنوان مبنای تفسیر اندیشه آنها جنبه سوژکتیو دارد، با این حال همه این مضامین وزن یکسانی ندارند و در تفکر هر یک از کلاسیک‌های جامعه‌شناسی در نهایت می‌توان یک یا چند مفهوم پیدا کرد که اهمیت بیشتری از سایر مفاهیم دارند. در اینجا با الهام از کار فیلسوف اجتماعی، چارلز تیلور (۱۹۹۱)، نحوه مواجهه سه تن از جامعه‌شناسان کلاسیک یعنی توکویل، دورکیم و وبر را برحسب سه مفهوم مرکزی اندیشه آنها جباریت دلبذیر، فردگرایی عنان‌گسیخته و عقلانیت صوری تحلیل می‌کنیم.

### ضرورت و نوآوری تحقیق

ممکن است سؤال شود که وقتی تیلور بیماری‌های مدرنیته را در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک بررسی و حاصل تحقیقش را سال‌ها پیش منتشر کرده است، چه لزومی دارد که همان کار را تکرار کنیم. در پاسخ باید بگوییم که در اینجا اصلاً بنا نداریم نظرهای تیلور را بازگو کنیم. اثر تیلور برای این کار صرفاً نقش منبع الهام دارد و در واقع به‌جز طرح کلی مقاله، چیزی به تیلور بدهکار نیستیم. اصلی‌ترین نوآوری کار ما در خصوص اثر تیلور این است که نشان می‌دهیم که چگونه فهم اندیشمندان از بحران‌های مدرنیته در روش‌شناسی آنها بازتاب یافته است. اهمیت مسئله مذکور در این است که تیلور درباره رابطه علم و اخلاق در آرای این اندیشمندان در سطح ظواهر متوقف شده و کاملاً به بیراهه رفته است. همچنین، برخلاف تیلور، این متفکران

مدرنیته را موهبتی متناقض می‌بینند و آثارشان غرق در ناامیدی و تیرگی نیست؛ اگر بنا به فراخور عنوان کار سویه انتقادی دیدگاه این متفکران درباره مدرنیته را برجسته می‌کنیم، منکر نگاه‌های امیدوار و مثبت آنها به تحولات مدرن نیستیم. همچنین تیلور از پس شرح جامعه‌شناسان کلاسیک با چارچوب اتخاذی خود برنمی‌آید و به‌صورتی بسیار گزینشی و دلبخواهانه از متون آنها استفاده می‌کند.

### جامعه‌شناسان کلاسیک و بیماری‌های مدرنیته

#### الکسی دوکویل

بررسی رابطه دموکراسی و آزادی یا به‌عبارت دقیق‌تر تهدیدات دموکراسی برای آزادی، محور اصلی آثار دوکویل است. این مضمون در تک‌تک صفحات کتاب‌های *دموکراسی در آمریکا* و *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن* مشهود است. «کسانی که با دقت این کتاب‌ها را مطالعه کنند در سراسر آنها یک فکر و هسته اصلی خواهند یافت که سایر اجزا را به‌دنبال خود می‌کشاند» (دوکویل، ۱۳۸۳: دیباچه). دوکویل وجه مشخصه اصلی مدرنیته را دموکراتیزاسیون می‌داند و از این مفهوم همسطح شدن تفاوت‌های اجتماعی و امحای امتیازهای سیاسی مبتنی بر موقعیت اجتماعی را مراد می‌کرد. دموکراسی به این معنا در مقابل ساختار سیاسی سلسله‌مراتبی و پایگانی قرار می‌گیرد. دوکویل برابری و نه آزادی را اصل بنیادین دموکراسی می‌داند و در توضیح این نکته می‌نویسد: «غرض من آن نیست که گفته شود مللی که دارای وضع اجتماعی دموکراتیک هستند ارزشی برای آزادی قائل نمی‌شوند بلکه آزادی هدف دائمی و اصلی آنها نیست. افراد برای کسب آزادی با یک جهش سریع و ناگهانی به حرکت درمی‌آیند و اگر به هدف خود نرسند با رضایت تسلیم می‌شوند، اما اگر برابری و مساوات آنان تأمین نشود تأمین رضایت آنان محال است و هرگز از پای نخواهند نشست. مردم مرگ و نیستی را به از دست دادن برابری و مساوات ترجیح می‌دهند» (دوکویل، ۱۳۸۳: ۵۲).

#### روش‌شناسی

به اعتقاد دوکویل قدرت دموکراسی بیشتر از آن است که بتوان در مقابل آن ایستادگی کرد و آن را به عقب راند، از این‌رو بهترین کاری که در این خصوص می‌توان انجام داد، فهم این گرایش تاریخی اجتناب‌ناپذیر و سعی در تعدیل کردن گرایش‌های سرکشانه آن است. «تعلیم و هدایت دموکراسی و تا حد امکان، تعدیل معتقدات و ایجاد نظم و انتظام در جریان آن و جبران تدریجی خامی‌های آن با تجربیات حاصل از علوم و آموختن منافع حقیقی دموکراسی و ... هماهنگ ساختن آن با مقتضیات و افکار مردم. اینهاست آنچه در زمان ما زمامداران ناگزیر از

رعایت آن‌اند». فهم این انقلاب بی‌سابقه بیش از هر چیز به «علم سیاسی جدید» نیاز دارد (توکویل، ۱۳۸۳: دیباچه).

توکویل خود را از کسانی می‌دانست که وظیفه روشننگری درباره دموکراسی دارند. این روشننگری از نظر توکویل موکول به این بود که پژوهشگر خود را در خدمت علم قرار دهد و با صداقت و بی‌طرفی به ابعاد مختلف موضوع بپردازد. در *دموکراسی در آمریکا* می‌خوانیم «من هرگز ادعای این داوری را نداشته‌ام که انقلاب اجتماعی که به نظر من پیشروی آن غیرقابل‌اجتناب است برای بشریت مفید یا زیانبار بوده است؛ من این انقلاب را به‌عنوان یک عمل انجام‌شده یا عملی که در شرف انجام است پذیرفته‌ام» (نقل در شوالیه، ۱۳۸۹: ۳۰۶). در نامه‌ای که در سال ۱۸۳۷ به یک دوست انگلیسی می‌نویسد، بی‌طرفی خود را بیشتر توضیح می‌دهد و به تفسیرهای مغرضانه‌ای که درباره کتابش صورت گرفته است، اعتراض می‌کند. «عده‌ای اصرار دارند که مرا یک مرد حزبی به‌شمار آورند، حال آنکه من چنین آدمی نیستم... به‌طور متناوب برخی پیش‌داوری‌های دموکراتیک یا آریستوکراتیک به من نسبت می‌دهند. اگر من در یک سده دیگر و یا کشور دیگر متولد شده بودم شاید به یکی از این گرایش‌ها بستگی داشتم اما در شرایطی به‌دنیا آمده‌ام که می‌توانم در برابر تمامی آنها مقاوم و مستقل بمانم» (نقل در شوالیه، ۱۳۸۹: ۳۰۷).

### جباریت دلیذیر<sup>۱</sup>

دموکراسی با درهم‌شکستن سلسله‌مراتب اشرافی اگرچه برابری سیاسی به ارمغان می‌آورد، اما این مهم را به بهای انحلال علقه‌ها و رشته‌های مستحکمی انجام می‌دهد که بیشتر مردم را به هم پیوند می‌داد. برای اشاره به این وضعیت جدید که در آن رشته‌های اتصال مردم گسسته و آنها منزوی و پراکنده شده‌اند، توکویل اصطلاح «فردگرایی» را مناسب تشخیص می‌دهد. «اصطلاح فردگرایی که متناسب با شرایط امروزی ما ساخته شده‌است، برای نیاکان ما ناشناخته بود؛ به این دلیل که در آن روزگاران هر فردی لزوماً به گروهی تعلق داشت و هیچ‌کس خود را یک واحد مجزا نمی‌انگاشت» (توکویل، ۱۳۸۸: ۱۶۴). آریستوکراسی افراد را با زنجیر طوبیلی که از دهقانان آغاز و به پادشاه ختم می‌شد، به هم پیوند می‌داد. هر فرد از سوی کسی که مافوق او بود، حمایت می‌شد و کسانی را که پایین‌دست او بودند، مورد حمایت قرار می‌داد. دموکراسی این زنجیر را پاره می‌کند و هر حلقه را جداگانه در جایی می‌افکند. آریستوکراسی یک زنجیر تداوم میان‌نسلی، میان مردگان، زندگان و آیندگان برقرار می‌کرد که افراد در اعمال و تصمیمات خود همواره به آنها نظر داشتند و هیچ‌گاه به دام خودخواهی صرف نمی‌افتادند. دموکراسی هر

1. soft despotism

دوی این زنجیرها را پاره کرده و افراد را اسیر اشتغالات و سرگرمی‌های خصوصی می‌کند. انزوا و کناره‌گیری از زندگی عمومی و بی‌علاقگی به سرنوشت دیگران هم خود سبب می‌شود که قلمرو دخالت‌های دولت هرچه بیشتر گسترش یابد و «دولت وارث همه امتیازهایی شود که پیشتر در اختیار خانواده، صنف و پیکره‌های میانجی بود» (توکویل، ۱۳۸۳: دیباچه).

دموکراسی با فروپاشی همه دلبستگی‌های مشترک، افراد منزوی را به سوی منفعت‌جویی شخصی سوق می‌دهد و به این ترتیب هرچه بیشتر آنها را از توجه به قلمرو عمومی بازمی‌دارد. در اجتماعی که پیوندهای خانوادگی، کاستی طبقاتی و صنفی در آن از بین رفته باشد، مردم مایل‌اند تنها برحسب منافع شخصی‌شان بیندیشند و بر وفق یک فردیت‌گرایی بسیار محدود فقط در اندیشه خود باشند و هیچ‌گونه دلبستگی به خیر همگانی از خود نشان ندهند (توکویل، ۱۳۸۸: ۱۸).

اما محوریت یافتن دغدغه‌های مادی سبب می‌شود مردم فرصتی برای پرداختن به سیاست نداشته باشند یا پرداختن به سیاست را اتلاف وقت تصور کنند. در این شرایط همه کسانی که وارد سیاست می‌شوند، به آن به‌منزله منبع درآمد نگاه می‌کنند. رقابت سیاستمداران و احزاب مختلف نه بر سر اصول اعتقادی و دیدگاه‌های متفاوت درباره خیر عمومی، بلکه بر سر تقسیم منافع صورت می‌گیرد. خلاصه اینکه اخلاقیاتی که دموکراسی وارد جهان اجتماعی می‌کند، با محبوس کردن افراد در دلمشغولی‌های خصوصی، شهروندی را پایمال می‌کند و سیاست را به حد جدالی درباره منافع خصوصی مادی کاهش می‌دهد (بوشه، ۱۳۸۷: ۳۱۰). در این فضا آرزوی خوشبختی، عافیت و امنیت بر خودسروری، شرافت و دستاوردهای اخلاقی چیره می‌شود. وقتی کار به اینجا رسید، زمینه برای شکل‌گیری دولتی فراهم می‌شود که در عوض تأمین حواجج مادی و امکان خوشی مردم، از آنها انتظار اطاعت بنده‌وار دارد. در قطعه‌ای مشهور از دموکراسی در آمریکا توکویل این استبداد جدید را چنین وصف می‌کند:

«درصدم شکل‌های جدید ظاهر شدن استبداد در جهان را ردیابی کنم. نخستین چیزی که به چشم ناظر می‌رسد، گروه بی‌شماری از مردم است که همگی برابر و یکسان‌اند؛ دائماً به‌دنبال دستیابی به لذایذ کوچک و ناچیزی هستند که با آن زندگی خود را پر کنند. هر کدامشان درحالی‌که جدا از هم زندگی می‌کنند، نسبت به سرنوشت دیگران بیگانه است. فرزندان و دوستان خصوصی‌اش برایش کل بشریت را تشکیل می‌دهند. در مورد هم‌میهنانش باید گفت به آنها نزدیک است اما آنها را نمی‌بیند. لمسشان می‌کند، اما احساسشان نمی‌کند. فقط در خودش و فقط به‌خاطر خودش وجود دارد و اگر هم مناسباتش هنوز برای او باقی باشد، به هر حال می‌توان گفت که وطنش را از دست داده است. بر فراز این نژاد بشر قدرتی بزرگ و قیم‌هاب قرار دارد که فقط بر عهده خود می‌داند وسایل کامرانی آنان را تأمین کند و مراقب سرنوشتشان

باشد. آن قدرت مطلق، نکته‌سنج، منظم، محتاط و ملایم است. این اقتدار اگر هدفش آماده کردن انسان برای بلوغ بود، می‌توانست همچون اقتداری پدران‌ه باشد، اما برخلاف آن هدفش نگاهداری آنها در کودکی ابدی است. کاملاً راضی است که مردم خوش باشند به شرط آنکه به هیچ چیز دیگری غیر خوشی نیندیشند. چنان حکومتی برای خوشحالی آنان مشتاقانه کار می‌کند، اما بر آن است که تنها داور آن خوشحالی باشد. امنیتشان را تأمین می‌کند. تدارک ضروریاتشان را پیش‌بینی می‌کند، لذا ایدشان را تسهیل می‌کند، امور و نگرانی‌های اصلی‌شان را رتق و فتق می‌کند، صنعتشان را هدایت می‌کند و توارث اموالشان را تنظیم می‌کند. پس چه چیزی باقی می‌ماند جز اینکه آنان را از کل زحمت فکر کردن و کل مشکل زندگی برهاند» (نقل در بوشه، ۱۳۸۷: ۳۱۴ و ۳۳۰).

«در خودفرورفتگی افراد، روی‌گردانی‌شان از زندگی سیاسی و نگرانی صرف برای منافع خود» (باربیه، ۱۳۸۶: ۱۹۵) زمینه را برای شکل‌گیری جباریتی نوین فراهم می‌کند که به نام آزادی، افراد را به بردگی می‌کشاند و ریشه آزادی را می‌خشکاند. «هر پژوهشگر تاریخی می‌داند که این پدیده یک پدیده عام است. فرمانروایانی که آزادی انسان‌ها را نابود می‌کنند معمولاً کارشان را با حفظ صورت آزادی آغاز کنند» (توکویل، ۱۳۸۸: ۹۰).

### امیل دورکیم

بیماری اصلی مدرنیته از نظر دورکیم فردگرایی غیراخلاقی و ضداجتماعی است. دل‌نگرانی دورکیم در مورد این بیماری به حدی بود که با اطمینان می‌توانیم ادعا کنیم که تمام جانفشانی و ایثارگری او در راه توسعه و تثبیت رشته جامعه‌شناسی عمیقاً تحت‌الشعاع آن بود. دورکیم که سرشار از اعتماد به علم بود، اعتقاد داشت که فردگرایی که فایده‌گرایان انگلیسی حامی و مروج آن بودند، نه تنها به لحاظ اخلاقی مردود است، بلکه به لحاظ علمی هم بر پایه‌ی درستی مبتنی نیست و در واقع مردودیت اخلاقی آن به دلیل بنیان غلط آن به لحاظ علمی است. دورکیم به کارکرد اخلاقی علم اعتقادی استوار داشت تا جایی که معتقد بود همان‌طور که علم طبیعی فرصت اصلاح این امور را برای ما فراهم می‌کند، «علم پدیده‌های اخلاقی ما را در تصحیح، تهذیب و هدایت جریان اخلاقی توش و توان می‌بخشد» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۳۸).

فهم ایمان عمیق دورکیم به علم ممکن نمی‌شود، مگر با عنایت به فضای سیاسی دوران او. عامل مهمی که در این زمینه شایسته ذکر است حمایت دورکیم از جمهوری سوم فرانسه در برابر مخالفانش بود. در این دوره محافظه‌کاران و واپس‌گرایان با حمایت ایدئولوژیک کلیسا، حمله سازمان‌یافته علیه جمهوری سوم، که طرفدار سرسخت سکولاریسم بود، راه انداخته

بودند و آن را به سبب رها کردن اخلاق و ایجاد هرج و مرج اجتماعی سرزنش می‌کردند (سیدمن، ۱۳۹۰: ۵۶). در این فضا دورکیم امیدوار بود که با علم جامعه‌شناسی به یاری جمهوری سوم برسد و در حل معضلات اجتماعی، از همه مهم‌تر آشفتگی اجتماعی که محافظه‌کاران روی آن دست می‌گذاشتند و ادامه حیات رژیم را با تهدید اساسی مواجه کرده بود، به کمک سیاستمداران و زمامداران امور بشتابد.

### روش‌شناسی

دورکیم اگرچه در طرفداری از نیروهای لیبرال در برابر مرتجعان شکی به خود راه نمی‌داد، معتقد بود که لیبرال‌ها برداشتی غلط از لیبرالیسم دارند و همین امر مسئول بحران‌های شدیدی است که لیبرالیسم به آن دچار شده است. او به این نتیجه رسیده بود که اگر می‌خواهد به لیبرالیسم خدمت کند، باید خطاها و برداشتهای ناصواب طرفداران آن را بر ملا کند. به نظر او لیبرالیسم فایده‌گرایانه و اقتصادمحور انگلیسی بر بنیاد علمی غلطی قرار داشت که باید جای خود را به لیبرالیسم اجتماعی بدهد. برای این منظور دورکیم روی سوی دیدگاهی ساختاری نهاد که بتواند پیشینی بودن امر اجتماعی را ثابت کند. با این چرخش ساختارگرایانه او در پی آن بود که قدرت جامعه و امر اجتماعی را آشکار سازد. دورکیم می‌گفت فرد مورد نظر فلسفه فایده‌گرایی فردی پیشاجتماعی است که در واقعیت وجود ندارد، چراکه در عمل فرد در واقعیت‌هایی محصور است که بیرون از او وجود دارند و رفتار او را مقید می‌کنند. او جامعه‌شناسی را مطالعه واقعیت‌های اجتماعی تعریف کرد. «واقعیت اجتماعی هر شیوه ثابت یا متغیر از عمل است که توانایی آن را دارد بر فرد الزامی بیرونی اعمال کند ... در سراسر یک جامعه معین عمومیت دارد و ... مستقل از نمونه‌هایی منفردش است» (Durkheim, 1938: 13).

به این ترتیب سه ویژگی مهم واقعیت اجتماعی از نظر دورکیم بیرونی بودن، الزام‌آوری و عام بودن است. منظور از بیرونی یا خارجی بودن واقعیت‌های اجتماعی این است که آنها برای فرد امری پیشینی‌اند. الزام‌آوری به قدرت اجبارکنندگی واقعیت اجتماعی اشاره دارد. عام بودن هم دال بر این است که واقعیت‌های اجتماعی نه خصلت فردی دارند و نه جهان‌شمول‌اند. دورکیم اصرار داشت که اولویت‌دهی اقتصاديون به اراده و خرد فردی، غیرواقع‌بینانه و غیرعلمی است، چراکه ساختارهای پنهانی را که عمل را محدود و مقید می‌کند، از نظر می‌اندازد. در مقابل، او بر وجود لایه‌های عمیق‌تری از واقعیت تأکید می‌کرد که در سطحی به مراتب ژرف‌تر از سطح ظاهری پدیده‌های قابل مشاهده قرار داشت. «به‌جای توقف در بررسی رویدادهایی که در سطح زندگی اجتماعی گسترده‌اند، نیاز به بررسی نقاط کمتر آشکار

در شالوده آن - علل درونی و نیروهای مخفی غیرشخصی که افراد و جمع‌ها را به حرکت وامی‌دارد - پدید آمده است» (نقل در تامپسن، ۱۳۸۸: ۸۶).

تبیین رویدادهای اجتماعی باید برحسب آن علل ساختاری-اجتماعی صورت گیرد که اغلب از آگاهی می‌گریزد، نه برحسب انگیزه‌ها و مقاصد افراد. «ما معتقدیم این ایده که زندگی اجتماعی باید براساس علل پیچیده‌ای که از آگاهی می‌گیرند تبیین شود، نه براساس برداشت‌های کسانی که در آن شرکت دارند، ایده‌ای سازنده است» (نقل در تامپسن، ۱۳۸۸: ۵۵). این ساختارها برای افرادی که تحت سلطه آنها هستند، قابل رؤیت نیست. وظیفه نمایان ساختن آن بر عهده جامعه‌شناسان است.

اهمیتی که دورکیم برای ساختار قائل بود، او را به سمت تجدیدنظر و بازنگری در نظرهای شناختی سوق داد. دورکیم نظر کانت را در مورد اینکه ذهن ما واقعیات جهان را براساس برخی مقولات پیشینی فهم می‌کند پذیرفت، اما اصلاحی مهم در آن انجام داد. او مدعی شد این مقولات به شیوه اجتماعی ساخته می‌شوند، در همه جا و همه زمان‌ها یکسان نیستند و در یک کلام ذاتی ذهن نیستند. «آنها نه تنها از جامعه نشأت می‌گیرند بلکه چیزهایی که آنها بیان می‌کنند نیز سرشتی اجتماعی دارند. نه تنها جامعه است که آنها را به وجود آورده بلکه محتوای آنها از جنبه‌های متفاوت هستی اجتماعی حکایت دارد ... این جریان زندگی اجتماعی است که اساس مقوله زمان است. سرزمینی که جامعه در تصرف دارد، اساس {تصور مفهوم} مکان را فراهم می‌آورد. این نیروی جمعی است که مقوم مفهوم نیروی فاعلی بود که عنصری اساسی در مقوله علیت است» (Durkheim, 1965:488).

اگر ردیابی دغدغه دورکیم درباره بیماری مدرنیته و شیوه پاسخگویی به آن در بحث‌های روش‌شناختی‌اش ظرافت و باریک‌بینی بالایی می‌طلبد، تشخیص این مهم در آثار دیگر او چندان سخت نیست. در این میان بر خودکشی تأکید می‌کنیم.

### خودکشی

«تصمیم دورکیم برای مطالعه خودکشی حرکتی حساب‌شده و البته تحریک‌آمیز بود» (سیدمن، ۱۳۹۰: ۶۴). دورکیم برای اعتبار بخشیدن به جامعه‌شناسی و علم کردن آن در برابر تجاوزات روان‌شناسی موضوعی را موضوع مطالعه جامعه‌شناختی قرار داد که روان‌شناسان حق مسلم خود می‌دانستند. به این ترتیب او دست‌اندازی‌ها و زیاده‌خواهی‌های طرفداران روان‌شناسی را با یک ضدحمله پاسخ داد.



دورکیم جاه‌طلبی‌های طرفداران روان‌شناسی را جزئی از همان بیماری می‌دانست که فکرش را به خود مشغول کرده بود و در مقابل آن بر خود می‌دانست که نشان دهد جامعه واقعیتی غیرقابل تقلیل به روان‌شناسی افراد است.

در دفاع از تقدم امر اجتماعی، دورکیم خودکشی را با کمترین اشاره به عناصر ذهنی و نیات افراد تحلیل کرد و در عوض توجهات را به عوامل اجتماعی پنهان جلب کرد. دورکیم با توجه به دو مؤلفه انسجام و نظارت چهار نوع خودکشی را از هم تمییز داد. حول هر مؤلفه دو نوع خودکشی اتفاق می‌افتد. در واقع این مؤلفه‌ها را می‌توانیم به شکل طیف در نظر بگیریم. در یک سر طیف انسجام، خودکشی خودخواهانه و در سر دیگر آن خودکشی دیگرخواهانه قرار دارد. خودکشی خودخواهانه حاصل وضعیتی است که در آن پیوندهای اجتماعی از هم گسسته و فرد از حمایت و پشتیبانی و قوت قلب حاصل از عضویت در یک گروه بزرگ‌تر محروم شده است. «در این حالت پیوندهایی که انسان را به زندگی متصل می‌کنند سست می‌شوند، چون آنچه او را به جامعه پیوند می‌دهد خود سست شده است. رویدادهای زندگی خصوصی که ... علل اصلی خودکشی قلمداد می‌شوند در حقیقت صرفاً علل فرعی آن هستند. فرد در برابر ناچیزترین ضربه‌ها تسلیم می‌شود، به این دلیل که وضعیت جامعه از او طعمه‌ای آماده برای خودکشی ساخته است» (نقل در سیدمن، ۱۳۹۰: ۶۴).

در توضیح بیشتر این نوع خودکشی دورکیم به نرخ بالاتر خودکشی در میان پروتستان‌ها نسبت به کاتولیک‌ها و کاتولیک‌ها نسبت به یهودی‌ها استناد می‌کند. او هوشیارانه اشاره می‌کند که شواهدی حاکی از وجود تفاوت‌هایی روان‌شناختی بین معتقدان این مذاهب به‌دست نیامده است. از این رو علت نرخ‌های متفاوت خودکشی آن نیست که یک مذهب خودکشی را محکوم می‌کند و دیگری محکوم نمی‌کند. این شدت پیوندهای گروهی در این مذاهب است که اهمیت دارد نه تفاوت‌های روان‌شناختی مؤمنان آنها. برخلاف کاتولیسم که یک سازمان دیوان‌سالارانه دارد، پروتستان‌یسم بسیار فردگراست؛ بر رابطه مستقیم مؤمنان با خدا تأکید می‌کند و آیین‌ها و مناسک کمتری دارد. آیین پروتستان آزاداندیشی و آمادگی برای رویارویی با مقامات کلیسا را تشویق می‌کند، در صورتی که مذاهب دیگر چنین نگرش‌ها و اعمالی را محکوم می‌کنند. حاصل آنکه پیوندهای گروهی پروتستان‌ها ضعیف‌تر از کاتولیک‌هاست. در خصوص نرخ پایین‌تر خودکشی یهودیان هم دورکیم ادعا می‌کند که این قضیه معلول آن است که آنها به‌سبب تبعیض و فشار خارجی پیوندهای اجتماعی مستحکم‌تری دارند (Durkheim, 1951:157).

(160).

اهمیت انسجام اجتماعی صرفاً به پیوند مشترکی که میان افراد برقرار می‌کند، محدود نمی‌شود. این مهم برای معنا دادن به زندگی هم ضروری است. «انسان اجتماعی لزوماً مستلزم

فرض جامعه‌ای است که آدمی تجلی‌گاه آن است و به آن خدمت می‌کند. اگر آن زایل شود ... دلیلی برای بودن نداریم، ... به این معنا صحیح است بگوییم اعمالمان نیازمند غایت [هدف اجتماعی] متعالی‌تری از خود آن فعالیت‌هاست» (نقل در سیدمن، ۱۳۹۰: ۶۵). بیرون کشیدن پیام اخلاقی خودکشی خودخواهانه، پیامی که به لباس علم آراسته شده است، کار سختی نیست؛ فردگرایی ضداجتماعی و عنان‌گسیخته مخرب است.

اگرچه دورکیم به هواداران فردگرایی عنان‌گسیخته حمله می‌کرد، با این کار نمی‌خواست به صف مخالفان فردگرایی بپیوندد. در خودکشی دگرخواهانه با مخالفان فردگرایی هم تسویه حساب می‌کند. برعکس خودکشی خودخواهانه که بیانگر فرسایش انسجام اجتماعی است، خودکشی دگرخواهانه از وضعیتی حکایت دارد که در آن انسجام چنان زیاد است که فرد احساس فردیتش را از دست می‌دهد. خودکشی زنان هندی پس از مرگ شوهرانشان و خودکشی خدمتکاران ژاپنی پس از مرگ اربابشان را دورکیم نمونه‌های این خودکشی می‌داند. در جوامع مدرن این نوع خودکشی نادر است و بیشتر در میان نظامی‌ها دیده می‌شود که بقایایی از انضباط و پیوندهای گروهی پیشامدرن را حفظ کرده‌اند (Durkheim, 1965: 228-240).

براساس مؤلفه نظارت هم دورکیم دو نوع خودکشی را از هم مجزا می‌کند: خودکشی ناشی از آنومی و خودکشی ناشی از تقدیرگرایی<sup>۱</sup>. منظور از نظارت توان جامعه در کنترل و جهت‌دهی به کنش‌ها و آرزوهای فرد است. آنومی مشخصه وضعیتی است که در آن، نظارت‌ها زایل شده‌اند، آنچنان که فرد احساس سردرگمی و بلا تکلیفی می‌کند. در اینجا هم نکته‌ای اخلاقی نهفته است. «تحلیل دورکیم از خودکشی آنومیک حاوی پیامی ناخوشایند برای لیبرال‌های بریتانیایی مآب و سوسیالیست‌های چپ‌گراست. به‌رغم حسن نیت آنها برای آزاد کردن انسان از کنترل‌های سرکوبگر اجتماعی، آزادی بیش‌ازحد به افسردگی و احتمالاً خودکشی منجر می‌شود. دورکیم نتیجه می‌گیرد که انسان‌ها به چارچوب اجتماعی و اخلاقی کاملی نیاز دارند که محدودیت‌ها را تعیین کند و به رفتارشان جهت دهد» (سیدمن، ۱۳۹۰: ۶۶).

### ماکس وبر

بیماری اصلی دوران مدرن را وبر نه «عقلانی شدن» و «افسون‌زدایی»، بلکه ناتوانی از تحمل «سرنوشت عصر ما» می‌دانست. زمانه ما «زمانه بی‌خدایی و بی‌پیامبری» است (وبر، ۱۳۸۹: ۱۷۷). گردن نهادن به این واقعیت بنیادین که «نظم‌های زندگی<sup>۲</sup>» در «تضادی آشتی‌ناپذیر با یکدیگر به‌سر می‌برند» (Weber, 1946: 147) و هر یک از «منطق درونی خود» پیروی می‌کنند (Weber,

۱. خودکشی تقدیرگرایانه را دورکیم مورد مهمی به حساب نمی‌آورد و جز در قالب یک پانویس چندخطی به آن نمی‌پردازد.

2. orders of life

1978a: 224). شرط اول یک رفتار معنادار به لحاظ فنی کارآمد در حوزه‌های به‌شدت تخصصی‌شده مدرن است. تلاش برای حاکم ساختن اصلی واحد بر همهٔ سپهرهای زندگی نه تنها به احیای باغ جادویی گشته راه نمی‌برد، بلکه با افسون‌زدایی از آن محدود ارزش‌هایی که برای معنابخشی به زندگی باقی مانده است، فشار میله‌های «ففس آهنین» را بیشتر می‌کند. مسائل جهان مدرن مسائلی فنی‌اند و راه‌حل فنی دارند. دست به دامان متافیزیک شدن به جای اینکه گرهی از مسائل فنی باز کند، آنها را لاعلاج‌تر می‌کند. وبر بنا به مسئولیتی که برای خود در مقام سرسپردهٔ پرشوروشوق «علم واقعیات فعلیت‌یافته» (Quoted in Scaff, 1987: 737) قائل بود، در حمله به راه‌حل‌های متافیزیکی هیچ اغماضی به خرج نمی‌داد، در همهٔ حوزه‌ها رد آنها را می‌گرفت و به زیر تیغ نقد می‌کشاندشان. اعتیاد به متافیزیک در حوزهٔ روش خود در تلاش برای تولید نظریه‌های تبلور می‌یابد که با «انتزاعات ساختگی» می‌خواهند «خون و عصارهٔ زندگی را با دست‌های استخوانی {نحیف} خود فراچنگ آورند» (وبر، ۱۳۸۹: ۱۶۳) و در حوزهٔ سیاسی-اجتماعی در «عطش سوزان به بوروکراسی» و میل به آفرینش انسان‌هایی که «تنها نیازمند "نظم‌اند" و به چیزی جز نظم نیاز ندارند، آنچنان که اگر این نظم لحظه‌ای مختل شود، دستپاچه و هراسان می‌شوند و اگر از انحلال کامل در آن بازداشته شوند، احساس بی‌پناهی می‌کنند» (Quoted in Sica, 2000: 53). در ادامه نمودهای این نقد «شانه خالی کردن از بار مسئولیت» را در آثار گوناگون وبر نشان می‌دهیم.

### روش‌شناسی

وبر با وجود دستاوردهای خیره‌کننده‌ای که در حوزهٔ روش دارد، هشدار می‌دهد که مبدا پژوهش‌های روش‌شناسی‌اش را به‌تنهایی حائز اهمیت بدانیم (لویت ۱۳۸۶: ۷۹). او با مباحث روش‌شناختی وسواس‌آلود زمانه‌اش با ناهمدلی و حتی استهزا برخورد می‌کرد و از آن با عنوان طاعون همه‌گیر روش‌شناختی یاد می‌کرد (صدری، ۱۳۹۰: ۲۱). علاقه‌ای به نفس فلسفهٔ علم نداشت (Eliaeson, 2002: 3) و از توصیف خود به‌عنوان روش‌شناس ابا داشت (هکمن، ۱۳۹۱: ۴۱). با این حساب سؤال مهمی که پیش می‌آید این است که چرا وبر به این مباحث وارد شد و انگیزهٔ او برای اینکه بر انبوه مطالعات و مجادلات موجود چیزی بیفزاید، چه بود؟

روش‌شناسی وبر از بطن نگرش محوری‌اش دربارهٔ افسون‌زدایی برمی‌آید و پیامدهای آن را در حوزهٔ علم بررسی می‌کند. به‌عبارت دیگر، افسون‌زدایی همان چیزی است که به‌خاطرش وبر پا گذاشتن به عرصهٔ روش‌شناختی را موجه و بلکه ضروری تشخیص داد. از بحث‌های روشی هدفی نداشت جز رسوا کردن کسانی را که نمی‌خواستند به محدودیت‌های علم تن

دهند. در تأیید این نکته همین بس که او به جای پرداخت یک نظریه روش‌شناختی مبسوط از خلال مجموعه مقالاتی به این کار پرداخت که به نقد نظریه‌های معاصرانش اختصاص یافته بود (هکمن، ۱۳۹۱: ۹). وبر به جای بیان نظام‌مند نظریات خود کوشید تا موضع خود را در چارچوب نقد آثار دیگران بسط دهد (جان، ۱۳۸۱: ۴۶). مقالات او به شدت ماهیت جدلی دارند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۵۳) و سبک کار وی به گونه‌ای است که بیش از آنکه درصدد صورت‌بندی نظر خویش باشد، مایل است به آرای دیگران حمله کند (هکمن، ۱۳۹۱: ۴۱). در واقع وبر برنامه و طرحی اصولی برای روش‌شناسی نداشت و در عوض به مسائل حساسی که توسط سایر اندیشمندان مطرح می‌شد، پاسخ می‌داد (Eliaeson, 2002: 3).

وبر در نقدهای روشی‌اش «پیامبران دانشگاهی» (وبر، ۱۳۸۹: ۱۷۹) را نشانه می‌رفت که می‌خواستند از علم نوعی دین جدید بسازند که می‌تواند انسان را به «سعادت حقیقی» رهنمون کند. وبر در پاسخ به این «بچه‌های بزرگسال» می‌گفت علم فی‌نفسه نه تنها موجب شیرینی و صفای زندگی نیست، بلکه اغلب این کیفیات را از زندگی زایل می‌کند و «بعد از نقد تکان‌دهنده نیچه از "آخرین انسان‌هایی" که "شادی را اختراع کردند"، می‌توانیم این خوش‌بینی ساده‌لوحانه را کنار بگذاریم که علم ... راهی است به سوی سعادت» (وبر، ۱۳۸۹: ۱۶۶).

به جای رهانیدن افراد از بار «مسئولیت انتخاب» یک محقق «صادق» بر خود می‌داند که واقعیت تراژیک «مبارزه بی‌وقفه خدایان با یکدیگر» و لزوم دست زدن به «یک انتخاب سرنوشت‌ساز» (وبر، ۱۳۸۹: ۱۷۶) را بر ملا کند. «وظیفه علم مورد نظر ما دقیقاً این است که چیزی بگوید که مردم دوست ندارند بشنوند» (Weber, 1895: 204).

علم از معانی آشنا اعتبارزدایی می‌کند و خود نیز نمی‌تواند منبعی برای تولید معانی جدید باشد. دانشمند نمی‌تواند به سؤال «چه باید کرد» و «چگونه باید زندگی‌مان را سامان دهیم» یا باید «به خدمت کدام یک از خدایان در حال جنگ درآییم» پاسخ دهد. «می‌توان گفت که تنها پیامبر یا ناجی می‌تواند به این سؤال‌ها پاسخ دهد. اما اگر چنین کسی وجود نداشته باشد و یا اگر کسی به پیام او ایمان نداشته باشد، حتی با وجود هزاران استادی که در هیأت جیره‌خواران دولتی می‌کوشند نقش خرده‌پیامبران را بازی کنند، باز هم هیچ‌کس نمی‌تواند او را در پهنه زمین ظاهر سازد. تنها دستاورد این اساتید این است که نشان دهند از وضعیت سرنوشت‌ساز امور ناآگاهند؛ پیامبری که تعداد کثیری از نسل جوان در انتظارش هستند اصلاً وجود ندارد» (وبر، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

وبر هر کوششی برای پدید آوردن یک علم فراتاریخی و فراهنگی را مردود می‌شمرد، چراکه معتقد بود توفان وقایع همواره بر ابدیت می‌وزد و تحولات تازه، مسائل تازه‌ای را به وجود می‌آورد که فهمشان مقدور نمی‌شود مگر با عبور از مفاهیم کهن. «هر دستاورد علمی

ظرف ده یا بیست و یا پنجاه سال قدیمی می‌شود. علم محکوم به این سرنوشت است و معنای کار علمی دقیقاً همین است ... طبیعت کار علمی اقتضا می‌کند که کهنه شود. هر که طالب خدمت به علم است باید این واقعیت را بپذیرد» (ویر، ۱۳۸۹: ۱۶۰). از سوی دیگر، پیدایش چشم‌اندازهای جدید به ما امکان می‌دهند که مسائل قدیمی را از زاویه‌ای جدید ببینیم. علوم فرهنگی خصلتی ناتمام دارند و راز «جوانی همیشگی» این علوم هم در همین جا نهفته است (Weber, 1949: 104). چون مبدأ حرکت علوم فرهنگی در سرتاسر آینده بی‌کران تغییرپذیر باقی بماند، پدید آوردن یک علم نظام‌مند در قلمرو فرهنگ بی‌معناست (Weber, 1949: 84). به سبب نقش گریزناپذیر ارزش در علوم اجتماعی و تغییر دائمی ارزش‌ها، تحلیلی «مطلقاً عینی» هیچ‌گاه ممکن نیست (Weber, 1949: 72) و همواره این دیدگاه‌های خاص‌اند که جهت تحقیق را تعیین می‌کنند (Weber, 1949: 22). تلاش برای رهاندن علوم تاریخی از نظرگاه‌های ارزشی بیهوده است و ما «دقیقاً آن زمانی که فکر می‌کنیم از محدودیت‌هایمان گریخته‌ایم می‌بینیم که سخت گرفتار آنها هستیم» (Weber, 1895: 197).

### بوروکراتیزاسیون زندگی اجتماعی - سیاسی

فقط در مباحث روشی نیست که وبر ناتوانی در «تحمل تقدیر زمانه» را نقد می‌کند، در مباحث محتوایی‌اش هم به «کسانی که مشتاقانه انتظار پیامبران و ناجیان» جدید را می‌کشند، سخت می‌تازد (Weber, 2012: 352). در اینجا نشان می‌دهیم که چگونه بینش تراژیک وبر درباره مدرنیته بر دیدگاه‌های جامعه‌شناختی او بازتاب یافته است.

مضمون اصلی جامعه‌شناسی سیاسی وبر سلطه است. این امر نه اتفاقی بلکه تالی منطقی دیدگاهش درباره افسون‌زدایی است. در جهان افسون‌زدایی شده هیچ ارزشی وجود ندارد که همه در مورد آن اتفاق نظر داشته باشند و با آن بتوان منازعه را از زندگی اجتماعی حذف کرد. وبر سلطه را احتمال اطاعت از فرمان‌ها تعریف می‌کند (Weber, 1978b: 212) با این حال می‌نویسد صرف اجرای فرمان‌ها نمی‌تواند معنای مورد نظر ما از سلطه را روشن کند و ما نمی‌توانیم اهمیت این نکته را نادیده بگیریم که فرمان‌ها باید به‌عنوان هنجارهای معتبر پذیرفته شوند (Weber, 1978b: 946). حاکمان تنها با زور اوامرشان را اجرا نمی‌کنند، بلکه با دعاوی مشروعیت سلطه‌شان را توجیه می‌کنند (Weber, 1978b: 954).

اگرچه وبر معتقد است که معیار مناسبات واقعی سلطه یک «حداقل میل به اطاعت» است (Weber, 1978b: 212). باید توجه کنیم که آنچه معیار دسته‌بندی مشروعیت است، ادعای فرد حاکم است نه انگیزه اطاعت فرد تابع. «وفاداری اشخاص یا گروه‌ها چه‌بسا از روی تزویر و ریاکاری باشد و یا اطاعت بر مبنای صرفاً فرصت‌طلبانه استوار باشد و به‌خاطر نفع مادی

صورت گیرد. علاوه بر این ممکن است افراد از روی ضعف و ناتوانی تسلیم شوند. اما این ملاحظات برای طبقه‌بندی انواع سلطه تعیین‌کننده نیست و مسئله مهم این است که ادعای مشروعیت در حد بالایی معتبر تلقی شود و اینکه چنین امری تأییدی است بر موقعیت اشخاصی که مدعی اقتدارند» (Weber, 1978b: 214). به‌رغم اهمیت مشروعیت، جوهره سلطه رابطه بالا- پایین و فرمان- اطاعت است که با ابزارهای مختلفی که در اختیار حاکم است و در نهایت با زور تضمین می‌شود.

باری، اگرچه دعوی مشروعیت جزئی اساسی از سلطه است، در بلندمدت تضمین اطاعت همواره وابسته به زوری است که با دستگاه اجرایی اعمال می‌شود. اهمیت این نکته به‌حدی است که وبر می‌نویسد: «می‌توان همه دولت‌ها را برحسب این ضابطه طبقه‌بندی کرد که آیا ابزار اجرایی- اداری کارکنان در مالکیت خود آنهاست یا اینکه آنها از این ابزار جدا شده‌اند» (وبر، ۱۳۸۹: ۹۵).

ابزار تحمیل اطاعت در سلطه مدرن بوروکراسی عقلانی- قانونی است. این بوروکراسی به‌سبب برتری فنی به‌سرعت راه خود را به‌سوی نهادهای دولت مدرن باز می‌کند. برتری فنی بوروکراسی مدیون ویژگی‌های خاص آن است. تقسیم کار تخصصی در دوران ساختار سلسله‌مراتبی، مسئولیت‌ها و اختیارات به‌دقت تعریف‌شده، حوزه صلاحیت مرزبندی‌شده، جدایی کارکنان از ابزار کار، حاکمیت مقررات، تفکیک وظایف اداری از ملاحظات شخصی و رسیدگی بی‌طرفانه، استخدام بر مبنای صلاحیت فکری و آموزش تخصصی، انضباط پیش‌بینی ساختن امور و تکرار عملیات، جدایی اهداف از وسایل مهم این ویژگی‌ها هستند.

دستگاه دیوان‌سالاری شور و شوریدگی را به هیچ عنوان نمی‌پذیرد و یک بوروکرات موفق در واقع یک متخصص خشک و بی‌روح است. در واقع آرمان دیوان‌سالاری «انجام کارها براساس ملاحظات عینی صرف» و «بدون توجه به افراد» است. «دیوان‌سالاری هنگامی که کاملاً توسعه یافته باشد، به یک معنی تابع اصل بدون حب و بغض می‌شود. هرچه ماهیت خاص آن بیشتر توسعه یابد، بیشتر فاقد خصایص انسانی می‌شود و در حذف عناصر شخصی مثل عشق و نفرت و عناصر غیرعقلانی و احساسی که قابل محاسبه نیستند، موفق‌تر می‌شود. این همان خصلت ویژه دیوان‌سالاری است که تحت عنوان فضیلت خاص آن مورد ستایش قرار می‌گیرد» (وبر، ۱۳۸۹: ۲۴۶).

وبر دریافت که بوروکراسی صرفاً در حوزه سیاسی با اقبال روبه‌رو نمی‌شود و از حوزه سیاسی به‌سرعت به حوزه‌های دیگر سرایت می‌کند. سرمایه‌داری به‌عنوان «سرنوشت‌سازترین نیروی زندگی مدرن» (وبر، ۱۳۸۸: ۲۴) به توسعه بیشتر بوروکراسی هم در حوزه اقتصادی و هم در عرصه سیاسی- اجتماعی دامن می‌زند. «امروزه عمدتاً اقتصاد بازار سرمایه‌داری ایجاب می‌کند

که کار کارمندان اداری دقیق، خالی از ابهام و مداوم باشد. معمولاً مؤسسات بزرگ سرمایه‌داری، خود الگوهای بی‌رقیب سازمان کاملاً دیوان‌سالارانه هستند» (ویر، ۱۳۸۸: ۲۴۵) و با وابسته شدن هرچه بیشتر زندگی توده مردم به «عملکرد درست و بی‌وقفه سازمان دیوان‌سالارانه سرمایه‌داری خصوصی تصور از میان برداشتن این سازمان هرچه بیشتر خیال‌پردازانه به نظر می‌رسد (ویر، ۱۳۸۹: ۲۶۱). اما برای پاسخ به چرایی شکوفایی بوروکراسی در جهان مدرن ویر با بررسی «نمونه‌های تاریخی دیوان‌سالاری» در مصر، روم، کلیسای کاتولیک و چین و مقایسه آن با دیوان‌سالاری‌های پیشرفته مدرن در دولت و مؤسسات خصوصی به این نتیجه می‌رسد که «میزان معینی از توسعه اقتصادی پولی اگر نگوئیم پیش‌شرط عادی ایجاد دستگاه‌های دیوان‌سالارانه ناب است، دست‌کم پیش‌شرط پایداری و تغییرناپذیری آنهاست. بنابر تجارب تاریخی، ساختار دیوان‌سالارانه، بدون اقتصاد پولی بسیار بعید است که بتواند از تغییرات درونی بنیادین یا از تبدیل شدن به ساختاری دیگر به دور بماند» (ویر، ۱۳۸۹: ۲۳۵-۲۳۴). دیدگاه ویر در این زمینه بر این فرض مبتنی است که چون یکی از ویژگی‌های اساسی بوروکراسی جدایی کارکنان از ابزار اداره و پرداخت فرد منظم و مستمر به کارکنان است، این شرط در اقتصاد سرمایه‌داری می‌تواند تحقق یابد. در اقتصادها و دولت‌های ماقبل سرمایه‌داری، حاکم مزد کارکنان را با درآمدهایی می‌پرداخت که از قبل باج و خراج و مالیات و ... به دست می‌آورد. این منابع درآمد، بسیار نامطمئن و بی‌ثبات بودند. یک راه‌حل «امنیت بخشیدن به صاحب‌منصب در برابر چنین نوسان‌هایی از طریق رهن یا واگذاری مالیات‌ها و اجازه وصول مالیات یا اجازه زمین‌های سودآور ارباب به او برای استفاده شخصی است» (ویر، ۱۳۸۹: ۲۳۵). درحالی‌که پرداخت از کیسه حاکم نامطمئن و نامنظم است، روش دوم هم به تملک خصوصی ابزار اداره منجر می‌شود.

اگر اقتصاد سرمایه‌داری پیش‌شرط مهمی در تداوم ساختار دیوان‌سالارانه دولت است، دولت دیوان‌سالار هم متقابلاً برای بقای سرمایه‌داری ضروری است. «چون این شرکت‌های مدرن با سرمایه ثابت و محاسبات دقیقشان بیش‌ازحد به غیر عقلانیت‌های اداری و قانونی حساس هستند، این قبیل شرکت‌ها فقط می‌توانند در حکومت دیوان‌سالار با قوانین عقلانی‌اش به‌وجود آیند» (نقل در کوهن، ۱۳۸۱: ۱۴۴). با اینکه دولت دیوان‌سالار و سرمایه‌داری رابطه تنگاتنگ و نزدیکی دارند، باید مواظب باشیم که این رابطه را علی‌نبینیم. «سرمایه‌داری به‌خودی‌خود به‌هیچ‌وجه برای وجود دیوان‌سالاری نقش تعیین‌کننده ندارد» (ویر، ۱۳۸۹: ۲۳۴). در تقابل با جریان‌ات مارکسیستی که عرصه سیاست را به اقتصاد فرو می‌کاستند می‌گوید دولت مدرن نه‌تنها پیامد سرمایه‌داری نیست، بلکه مقدم بر آن بوده و به رشد و بالندگی‌اش کمک کرده است (Weber, 1978b: 1361).

دیدگاه خاص وبر درباره پیوندهای سرمایه‌داری و دولت؛ او را فقط رودروی سنت مارکسیستی قرار نداد، راهش را از لیبرال‌هایی هم که با دید غیرتاریخی و انتزاعی بر پیوند سرمایه‌داری و بازار آزاد و آزادی سیاسی تأکید می‌کردند، جدا کرد. در برابر نظریات جریان اخیر، وبر هر گونه ارتباط ضروری و ذاتی بین سرمایه‌داری و لیبرالیسم را نفی می‌کرد. او هیچ ارتباط ویژه‌ای میان آزادی کسب سود و آزادی سیاسی نمی‌دید و با تفکیک سرمایه‌داری اولیه و سرمایه‌داری پیشرفته بر ماهیت تاریخی و اقتضایی این رابطه تأکید می‌کرد.

درحالی‌که پیشرفت‌باوری، موجب می‌شد مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها به آینده بسیار خوش‌بین باشند، شکاکیت وبر او را به سمت بدبینی سوق می‌داد. «هنوز هیچ‌کس نمی‌داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم با ظهور پیامبران جدیدی روبه‌رو خواهیم شد یا با نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمان‌های قدیمی یا-تجبر ماشینی شده‌ای که با نوعی خودستایی چندش‌آور مشاطه شده است. در هر حال درباره «آخرین انسان‌های» این تکامل فرهنگی به‌درستی می‌توان گفت «متخصصان عاری از روح و لذت‌طلبان فاقد قلب؛ این «پوچی» تصور می‌کند به ترازوی از انسانیت دست یافته که هرگز دست کسی بدان نرسیده است» (وبر، ۱۳۸۸: ۱۹۱). از نظر او نه آینده‌ای درخشانی، بلکه یک «شب سرد قطبی» (Weber, 2008: 206) در انتظار ماست. «سازمان دیوان‌سالارانه، همراه با ماشین دولتی دست‌اندرکار ساختن اسارتگاه‌های آینده است که در آن انسان‌ها چه‌بسا چون دهقانان دولت مصر باستان باشند، فرمانبر و ناتوان، درحالی‌که اداره و آینده‌نگری رسمی به‌عنوان خیر صرفاً تکنیکی ... به تنها ارزش نهایی تبدیل می‌شود که مقتدرانه در مورد سمت‌وسوی کارهای آنان تصمیم می‌گیرد» (نقل در لایون، ۱۳۸۷: ۶۱). در ارائه شواهد تاریخی برای پیامدهای ناگوار گسترش بوروکراسی دولت، وبر به زوال روم و رکود و بردگی مصر باستان اشاره می‌کند. «در روم گسترش دیوان‌سالاری دولت به حذف کارفرمایان خصوصی انجامید، آزادی عمل سیاسی و اقتصادی را سرکوب کرد و جوی از خفقان حاکم کرد. بوروکراسی، کارفرمای خصوصی را در دوره باستان هم نابود کرد. چیز غیرعادی در این امر دیده نمی‌شود، البته این مختص دوره باستان نیست. همه بوروکراسی‌ها به بار آوردن نتایجی مشابه گرایش دارند» (Weber, 1976: 365). زوال طبقه کارفرمایان در ادامه به زوال خود دولت و امپراتوری انجامید. «فروپاشی امپراتوری روم، نتیجه اجتناب‌ناپذیر یک تحول اقتصادی اساسی یعنی زوال تدریجی تجارت و گسترش اقتصادی تهاتری بود. این فروپاشی اساساً به این معنا بود که روبنای سیاسی با زیربنای اقتصادی سازگار نبود» (Weber, 1976: 408).

باری، اگرچه وبر بوروکراسی را متضمن تهدیدهای بسیار می‌دانست، واقع‌بین‌تر از آن بود که بخواهد با نفس بوروکراسی مخالفت کند. نگرانی وبر درباره بوروکراسی به علاقه



بوروکرات‌ها به فراتر رفتن از وظایف تخصصی‌شان و گسترش بوروکراسی و خلق و خوی بوروکراتیک به همه حوزه‌ها (بیتهام، ۱۳۹۲: ۱۳۲-۱۳۱) و در یک کلام «خدایی شیوه بوروکراتیک» بود (Quoted in Sica, 2000: 53).

### نتیجه

در این مقاله تلاش کردیم مدرنیته را از منظر سه تن از کلاسیک‌های جامعه‌شناسی، توکویل، دورکیم و وبر آسیب‌شناسی کنیم. با این فرض شروع کردیم که مباحث انتقادی این جامعه‌شناسان، حول سه مفهوم فردگرایی عنان‌گسیخته، جباریت دلپذیر و عقلانیت صوری می‌چرخد. گفتیم که دورکیم عواقب ناگوار فردگرایی ضداجتماعی را برمی‌شمرد، توکویل علیه جباریت دلپذیر انذار می‌دهد و وبر از ناحیه گسترش روزافزون دامنه نفوذ عقلانیت صوری و نهادهای تجسم‌بخش آن احساس خطر می‌کند. نشان دادیم که چگونه نگرانی این جامعه‌شناسان در روش‌شناسی آنها انعکاس یافته است و آنها را به سوی دیدگاه‌های نسبتاً مشابهی درباره علم، صبغه اخلاقی-روشنگرانه قائل بودن برای آن و منوط دانستن این کارکرد به خودداری پژوهشگر از قضاوت اخلاقی-سیاسی رهنمون ساخت. با تأمل در سه عارضه‌ای که جامعه‌شناسان کلاسیک مدرنیته را به آن دچار می‌بینند، می‌بینیم که آنها نه بی‌ارتباط که پیوند درونی مستحکمی با هم دارند. فردگرایی ضداجتماعی با گسلاندن پیوندهای جمعی، تفکر انتزاعی و از آن طریق میل به تسلیم به نهادهای بوروکراتیک، به‌عنوان عرصه تجلی این تفکر، را تشویق می‌کند. گسترش بوروکراسی هم به نوبه‌ی خود خود علایق ماتریالیستی را به صدر دغدغه‌ها می‌کشاند و افراد را مهیای تن دادن به جباریت نرم‌خویانه می‌سازد که در عوض دست‌شستن مردم از آزادی، دغدغه‌های رفاهی آنها را برطرف می‌کند.

در نهایت باید بگوییم که دورکیم، توکویل و وبر با اینکه در آسیب‌شناسی مدرنیته دستگاه‌های مفهومی متفاوتی دارند، در تشخیص عارضه به نظرهای کمابیش مشابهی می‌رسند و درد را در «رفتار کودکان» (Durkheim, 2012: 130)، «کودکی ابدی» (Tocqueville 1945: 236) نقل در بوشه، ۱۳۸۷: ۳۳۰ و «تلقی‌های کودکان» (Weber, 2009: 136) می‌بینند.

### منابع و مأخذ

#### الف) فارسی

۱. باریبه، موریس (۱۳۸۶)، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگاه.
۲. بوشه، راجر (۱۳۷۸)، نظریه‌های جباریت، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: نشر مروارید.
۳. بیتهام، دیوید (۱۳۹۲)، ماکس وبر و نظریه سیاست مدرن، ترجمه هادی نوری، تهران: انتشارات ققنوس.
۴. تامپسن، کنت (۱۳۸۸)، امیل دورکیم، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
۵. دو توکویل، الکسی (۱۳۸۸)، انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مروارید.

۶. ----- (۱۳۸۳)، تحلیل دموکراسی در آمریکا، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، دورکیم امیل (۱۳۹۱)، جامعه‌شناسی و فلسفه، ترجمه فریدون سرمد، تهران: انتشارات کندوکاو.
۷. سیدمن استیون (۱۳۹۰)، کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی.
۸. جان، رابرت (۱۳۸۱)، "معرفت‌شناسی علوم فرهنگی ماکس وبر، پیش‌انگاره جامعه‌شناسی تفسیری" در روزیدس و دیگران، شرایط اخلاقی رشد اقتصادی، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران: نشر هرمس.
۹. شوالیه، ژان ژاک (۱۳۸۹)، کتاب‌های بزرگ سیاسی، ترجمه حسین شهیدزاده، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. صدری، احمد (۱۳۹۰)، جامعه‌شناس روشنفکران ماکس وبر، ترجمه حسن آبینیکی، تهران: نشر کویر.
۱۱. کوهن، جین (۱۳۸۱)، "ماکس وبر و پویایی‌های سلطه عقلانی‌شده"، در روزیدس و دیگران، شرایط اخلاقی رشد اقتصادی، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران: نشر هرمس.
۱۲. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، سیاست، جامعه و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۱۳. لویت، کارل (۱۳۸۶)، ماکس وبر و کارل مارکس، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۴. لایون، دیوید (۱۳۸۷)، پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران: انتشارات آشیان.
۱۵. وبر، ماکس (۱۳۸۸)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. ----- (۱۳۸۹)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد ترین، تهران: نشر هرمس.
۱۷. هکمن، سوزان (۱۳۹۱)، وبر، گونه‌ای ایده‌آل و نظریه اجتماعی معاصر، ترجمه علی پیمان و مهدی رحمانی، تهران: نشر رخ داد نو.

## ب) خارجی

18. Tocqueville, Alexis de (1945), *Democracy in America*, ed. Phillip Bradely, 2 vol, New York: Vintage Books.
19. Durkheim, Emile (1938), *The Rule of Sociological Method*, Chicago: Chicago University Press.
20. Durkheim, Emile (1951), *Suicide*, Glenco, Illinois: Free Press.
21. Durkheim, Emile (1965), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
22. Durkheim, Emile (2012), *Moral Education*, New York: Dower Publications
23. Eliaeson, Sven (2002), *Max Weber's Methodologies*, Cambridge: Polity Press
24. Scaff, Lawrence A. (1987), "Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber", *The American Political Science Review*, Vol. 81, No. 3, pp. 737-756.
25. Sica, Alan (2000), "rationalization and culture" in *Cambridge companion to Weber*, ed. Stephen Turner, Cambridge: Cambridge university press.
26. Weber, Max (1895), "The Nation State and Economic Policy" in *Reading Weber*, ed. Keith Tribe (1989), London and New York: Routledge.
27. Weber, Max (1949), *The Methodology of Social Science*, New York: Free Press.
28. Weber, Max (1952), *Ancient Judaism*, ed. H. Gerth and Don Martindal, IL: Free press
29. Weber, Max (1976), *The Agrarian Sociology of Ancient Civilization*, New York Left Books.
30. Weber, Max (1978a) *Max Weber: Selections in Translation*, ed. W. G. Runciman, Cambridge: Cambridge University Press.
31. Weber, Max (1978b), *Economy and Society: An Outline of Interpretation Sociology*, Berkely and Los Angles: University of California Press.
32. Weber, Max (2008), *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, ed. John Dreijmanis, New York: Algora Publishing.
33. Weber, Max (2009), *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Routledge.
34. Weber, Max (2012), *Max Weber: Collected Methodological Writings*, ed. Hans Henrik Bruun, Sam Whimster, New York: Routledge.